



SOBRE LAS VIRTUDES Y LOS VICIOS EN LAS UTOPIÁS ILUSTRADAS EN ESPAÑA: EL “HOMBRE DE BIEN”

MARÍA DOLORES GIMENO PUYOL
Universitat Rovira i Virgili (Tarragona)

Las *Cartas marruecas* de José Cadalso se articulaban en torno al intercambio epistolar entre tres corresponsales: el joven viajero marroquí Gazel, su anfitrión madrileño Nuño Núñez y Ben Beley, el sabio preceptor del primero. Corresponderse era la versión escrita del diálogo dieciochesco, un intercambio de ideas que partía de la amistad o conducía a ella sobre la base de la comunidad de sentimientos propios del hombre de bien:

Según las noticias que Gazel me ha dado de ti, sé que eres un hombre de bien, que vives en África, y según las que te habrá dado él mismo de mí, sabrás que soy un hombre de bien que vivo en Europa. No creo que necesite más requisito para que formemos mutuamente un buen concepto el uno del otro. Nos estimamos sin conocernos; que a poco que nos tratáramos, seríamos amigos. (Cadalso 186; Nuño a Ben Beley, carta XLII)

Ese hermoso ideal al que aspiran los ilustrados ya aparecía definido en el *Diccionario de Autoridades* (1734): “HOMBRE DE BIEN. Se llama el hombre honrado, de verdad, y que cumple puntualmente sus obligaciones, y también se toma por el que es noble”. Otra carta posterior precisa esas “obligaciones”:

¿no te parece lastimosa para el estado la pérdida de unos hombres de talento y mérito que se apartan de las carreras útiles a la república? ¿No crees que todo individuo está obligado a contribuir al bien de su patria con todo esmero? [...] No basta ser buenos para sí y para otros pocos; es preciso serlo o procurar serlo para el total de la nación. (Cadalso 254; Nuño a Gazel, carta LXX)

Para los ilustrados un “hombre bueno” solamente, apartado de la sociedad, es sinónimo de “mal ciudadano”, tal y como concluye esa carta más adelante. Los términos plasmaban un debate europeo, con diferencias en cada lengua, que la Enciclopedia recogió a mediados de siglo:

BIEN, (*homme de*) *homme d'honneur*, *bonnête homme*. (*Gramm.*) Il me semble que l'*homme de bien* est celui qui satisfait exactement aux préceptes de sa religion; l'*homme d'honneur*, celui qui suit rigoureusement les lois & les usages de la société; & l'*honnête homme*, celui qui ne perd de vûe dans aucune de ses actions les principes de l'équité naturelle: l'*homme de bien* fait des aumônes; l'*homme d'honneur* ne manque point à sa promesse; l'*honnête homme* rend la justice, même à son ennemi. L'*honnête homme* est de tout

pays; l'*homme de bien* & l'*homme d'honneur* ne doivent point faire des choses que l'*honnête homme* ne se permet pas. (*Encyclopédie* 224, vol. 2, 1752)

Lo que se reclama, en fin, es un modelo cuya virtud es civil, encaminada a su felicidad y a la de los demás fuera de los terrenos de la religión, como leemos en el mismo Diderot, autor del anterior artículo:

Le sage: Quels sont, à votre avis, les devoirs de l'homme?

Le prosélyte: De se rendre heureux. D'où dérive la nécessité de contribuer au bonheur des autres, ou, en d'autres termes, d'être vertueux. (307-308)

Según Hazard, el siglo XVIII vivió un “ajetreo de moralistas”, que plantearon una moral nueva, “iluminada por las luces” (146). Lo formularon *philosophes* como Diderot o narradores como Cadalso en toda Europa; y se difundieron géneros literarios como el ensayo y la narración utópica, impregnados de didactismo y de la voluntad de utilidad social.

Precisamente, hay que ver en su capacidad de amoldarse a las pretensiones reformistas dieciochescas una de las razones del auge de las utopías en focos de Ilustración como Francia y Gran Bretaña. Del mismo modo, en España, aunque con un cultivo menor, existieron manifestaciones del género, en especial en la década de los 80, a finales del reinado del Carlos III, coincidiendo con un momento de expansión de la prensa, donde aparecieron los siguientes títulos:

Viaje al país de los Ayparchontes, en *El Censor*, discursos LXI, LXIII y LXXV, 1784-1785.

La Isla, en *El Corresponsal del Censor*, cartas XX y XXI, 1787.

La utopía de Zenit, en el *Correo de Madrid o de los ciegos*, núm. 57, 58, 59 y 60, 1787.¹

La “Aventura magna del Bachiller”, en *El Argonauta español*, núm. 8 (discurso XVI) y 17, 1790.²

Cabe mencionar como pieza inicial la anónima *Descripción de la Sinapia, península en la tierra austral*, a finales del siglo XVII, y ya a principios del XIX el *Viaje de un Filósofo a Selenópolis, Corte desconocida de los habitantes de la Tierra* (1804), traducción adaptada de Antonio Marqués y Espejo de un texto

¹ Las citas de estos tres relatos en prensa procederán de la edición digital de Gimeno Puyol, que citaré con las iniciales TUI y la indicación de la entrega correspondiente.

² Citaré el texto como AMB, en la edición del periódico de Cantos Casenave y Rodríguez Sánchez de León (210-213, 301-304).

francés de 1761.³ Hubo también distopías o antiutopías, como la de Cosmosia en *El Censor* (1786, discursos CI y CVI) y el “Viaje a Selenópolis” en *El Observador* (1787, núm. 4), periódico espectador editado anónimamente por el abate José Marchena. Y la utopía antiilustrada *Tratado sobre la Monarquía Columbina* del P. Andrés Merino de Jesucristo, publicada anónima en el *Semanario erudito* (1790).⁴

Analizaré las cuatro utopías publicadas en periódicos: relatos breves y por entregas, según imponía ese marco. Y asimismo la adaptación de Marqués y Espejo, que revela la continuidad del género, su capacidad de adoptar formatos más extensos y su relación con las fuentes europeas. Vinculados por sus planteamientos reformistas en un mismo contexto y momento, constituyen una muestra de cómo las utopías modularon algunas propuestas de la Ilustración española.

Responden al modelo de Tomás Moro: un país lejano e ignoto, cuya organización es ideal o está en vías de serlo, adonde ha llegado accidental y accidentadamente un viajero, quien lo describe para sus compatriotas como alternativa a su país de origen —imperfecto—, a menudo a partir de un diálogo con un guía local. Si les aplicamos la clasificación de Mumford, la utopía de Zenit puede considerarse una utopía de “fuga” o “escape” — como recuerda Álvarez de Miranda (“Viajes imaginarios” 704)— por ubicarse en un mundo aislado y paradisiaco, refugio del pernicioso exterior; las demás han procedido a construir sociedades posibles sobre la base de las existentes, mejorándolas, es decir, son utopías de “reconstrucción” (Mumford 27-28), aunque también aquella exhibe un proyecto social factible, según las leyes de la naturaleza.

La educación de la virtud

Cada uno de los relatos trata de mostrar una sociedad reglamentada, lo que, *grosso modo*, se configura bien como un proyecto exhaustivo o total, bien se detiene en aspectos parciales como hacen el *Viaje al país de los Ayparchontes* y la *Aventura magna del Bachiller*. En cualquier caso, sus diversas propuestas socio-políticas tratan de regular el comportamiento de los individuos, pues reflexionan sobre los vicios reprobables y sobre las virtudes deseables en sociedad, con lo que proponen implícitamente un tipo humano: el del hombre de bien. Es característico de las utopías reconstructivas plantear no solo un mundo físico determinado sino también

³ Marqués y Espejo traduce un texto francés de Daniel Jost de Villeneuve de 1762, quien firmó con el seudónimo de M. de Listonai. Citaré la edición española de Martínez García como VFS.

⁴ Para una catalogación del género en España, véanse Álvarez de Miranda (“Viajes imaginarios” 698-706) —que lo diferencia del viaje imaginario y destaca episodios utópicos contenidos en algunas novelas — y Martínez García.

“nuevos hábitos” y “una escala de valores inédita” (Mumford 33), dado que el utopista pretende reconstruir al mismo tiempo el mundo de las ideas. Ya Platón organiza su *República*, origen del pensamiento utópico occidental, a partir de las “virtudes” que posee cada clase de personas: la sabiduría de los gobernantes, el valor de los defensores, la templanza de todos y, sobre ellas, la justicia.⁵

Así, coincidiendo con la voluntad moralista ilustrada, la dicotomía virtudes-vicios articula esas utopías de un modo más o menos explícito. Unas y otros coexisten peligrosamente, de ahí que cada una exponga los mecanismos con que han favorecido las primeras y han tratado de atajar los segundos. A excepción del arcádico Zenit, donde todos son felices y virtuosos, porque el aislamiento ha protegido del vicio su sabiduría innata y la virtud que de ella deriva. El individuo que presentan posee una virtud natural, que ha de ser educada para la vida en sociedad; del mismo modo, hay que prevenir la inclinación viciosa, pero no se menciona el pecado original. Lo natural innato se corresponde y refuerza con lo moral adquirido.⁶

Una de las características del proyecto ilustrado es la finalidad humana de nuestros actos, que no se dedican a Dios sino a la felicidad de los demás, según destaca Todorov (16), aunque no se rechazan el mensaje y conducta cristianos (89). Observamos en estos relatos algunos desarrollos religiosos a partir de las convenciones del género: unos vagamente deístas, con algunas deidades como la Justicia o la Verdad y un Supremo Creador en Zenit y en Selenópolis; o la Iglesia jerarquizada del discurso LXXV de los Ayparchontes, cuya acción queda relegada al ámbito espiritual, en consonancia con los presupuestos del regalismo hispano. Pero es la educación el aspecto fundamental en la construcción de las utopías, ya que educando a sus miembros garantizarán su viabilidad y pervivencia, como en *La República* platónica.⁷ De ahí que reciba una atención explícita en varios de

⁵ Sócrates pondera la templanza en su diálogo con Glaucón: “los afectos más sencillos y moderados los que son conducidos por la razón con sensatez y recto juicio, los hallarás en unos pocos, los de mejor índole y educación” (Platón 82, vol. II). Según interpreta Mumford, la justicia produce y conserva las anteriores virtudes, constituyendo “la clave de bóveda de la utopía platónica” (52-53).

⁶ En la época se desarrolla el derecho natural, cuya formulación por Leibnitz comenta Diderot: “Le droit est une sorte de puissance morale; & l’obligation, une nécessité du même genre. On entend par moral ce qui auprès d’un homme de bien équivaut au naturel. L’homme de bien est celui qui aime tous ses semblables, autant que la raison le permet” (“Léibnitzianisme ou Philosophie de Léibnitz”, *Encyclopédie* 378, vol. 9, 1765).

⁷ A partir de un estudio de Annette Bridgman, Vico destaca la importancia de la educación en el ideario ilustrado, que incide en las utopías de la época (484), y realiza una síntesis del programa educativo en la *Sinapia* hispana (492-499).

los textos analizados, en que el énfasis recae en la formación moral, es decir, la encaminada a adquirir la virtud, tanto inicialmente como a lo largo de la vida.

En *La Isla*, en concreto, se describe un sistema sustentado en torno a los buenos consejos y el ejemplo de los próximos, que los jóvenes deberán imitar, según cuenta —con el molde de una carta a un amigo— el viajero que recaló en ella tras una tormenta:

En cuanto a la educación de los jóvenes, puedo asegurarte que es absolutamente distinta de la nuestra. No se contentan ni satisfacen sus padres o maestros solo con decirles fríamente que sean justos, humanos, generosos, agradecidos, templados, obedientes a las leyes, al Príncipe y a los magistrados, sino que también procuran servirles ellos mismos de modelo y presentarles ocasiones en que puedan acreditar todas estas *virtudes*. (TUI, carta XX)⁸

Se proponen, por lo tanto, una serie de virtudes cívicas, cuyo aprendizaje práctico se completa con el estudio diario del libro de la Religión y de las Leyes, que sustituyen a creencias supersticiosas o acientíficas, y con ello van creando un país de “ilustrados”. La educación en valores no va completada con un programa explícito de contenidos.

Valores y contenidos, en cambio, se combinan en Selenópolis, imperio ubicado en la cara oculta de la Luna, de cuyos doce capítulos los dos primeros exponen su sistema educativo y otro se detiene en el estudio de la literatura. La educación es el origen de la felicidad y desventura, por lo que constituye el objeto central de la legislación del país y la preocupación principal del monarca absoluto, consciente de que unos súbditos felices serán también útiles al Estado:

[...] pues que influye sobre las acciones de la vida, y pues que es el origen de la felicidad o de la desventura en particular y de la sociedad en general: el príncipe, ocupado como padre de familias, de la felicidad de sus pueblos, no ha omitido diligencia alguna para que los niños recibiesen una buena educación y que mamaran con la leche los principios dirigidos a formar buenos, fieles y útiles *vasallos*. (VFS 35)⁹

Así lo refiere el sabio local Arzames al filósofo viajero, que llegó allí tras un extraño viaje y transcribe su diálogo con él. El punto de partida es, de

⁸ Marcaré con cursiva los términos relacionados con la virtud y el vicio o el hombre de bien en las citas de los textos analizados.

⁹ Marqués usa *vasallos* (VFS 35, 47, 49, 50, 52, 58) cuando el término original es *sujets* (Villeneuve 208, 268, 279, 291, 308, 366, vol. 1)—alternándolo con el literal *sujeto* (VFS 49, 53)—, aunque en la práctica resulta sinónimo de *ciudadano*, que es como traduce *citoyen* (VFS 36, 37, 49, 51, 52, 53, 56, 70).

nuevo, la educación doméstica, inspiradora de buenos sentimientos y de obediencia parental: "Nadie puede ser un *buen ciudadano* sin haber sido antes hijo tierno y respetuoso" (VFS 36). Se completa con un código espartano aplicado a los selenitas desde la cuna: se les pone desnudos al sol, se les dan baños fríos, son frugales —en prevención de la medicina charlatana— y aprenden la lengua con los hablantes más puros. La instrucción pública comienza a los cinco años en la escuela, donde les enseñan a leer y escribir; y entretanto juegan con figuras geométricas en vez de muñecas y la razón sustituye a las fantasías: "Los niños llegan a ser filósofos" (VFS 36), nada menos. La selección de asignaturas pretende también formar a un "buen ciudadano" (VFS 37): primero Lógica y Moral, unidas a los principios de la Religión, y luego otras instrumentales y humanísticas útiles —lo que excluye las lenguas muertas—; además de ejercicios de danza, armas y gimnásticos para formar el cuerpo. Ya a los catorce años cada uno elige su carrera según su inclinación natural y talentos: "(pues la ociosidad se mira como un *vicio* y un desprecio de las obligaciones de la sociedad)" (VFS 37). Se prefiere la educación pública a los preceptores particulares, en unos liceos espaciosos, donde filósofos célebres imparten gratis las clases, "mirando como un tráfico indigno de la virtud el sacar su sabiduría a pública subasta y el extraer un tributo de sus luces, cuyo uso pertenece a la patria" (VFS 36). Existían, además, "varias academias útiles; entre ellas, una de comercio, otra de agricultura, otra de moral, con otra de política" (VFS 57). Y las mujeres deben recibir la misma educación para poder superar la ignorancia con que se solían criar, lo que coincide con algunos planteamientos del siglo.¹⁰ Marqués y Espejo, cuya traducción redujo el original a un 20%, mantuvo con toda intención los capítulos relacionados con la educación; pero añadió de su cosecha el VIII, "Biblioteca particular del bello sexo selenítico por la que se arregla su moral" (VFS 59-62), un repertorio del que extracta tres cartas a sendas señoras, a las que aconseja la fidelidad conyugal a pesar de la amante o "mala mujer" (VFS 60) —práctica que les garantizará el triunfo— y la modestia y recato externos ante el marido.¹¹ Se deja ver, pues, la ideología del traductor español, más conservadora que la del autor francés.

¹⁰ Cabe mencionar a Condorcet, quien, según destaca Todorov (102-103), abogaba por que niños y niñas estudiaran en los mismos centros con los mismos profesores y no hubiese limitación de carreras femeninas; y en España a Josefa Amar y Borbón, con su *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (1790), entre otros textos.

¹¹ Álvarez de Miranda recuenta los capítulos suprimidos por el traductor ("El Viaje" 46-48); también destaca que realizó modificaciones "por razones de prudencia doctrinal" (50). Sería interesante estudiarlas junto a las supresiones del interior de los capítulos y las de notas originales.

La obra manifiesta, en fin, una fe total en la educación como sistema elaborado de cuya eficacia dependen las buenas costumbres o los vicios:

Una buena educación es el origen de todas las buenas costumbres, así como la descuidada es el germen de todos los *vicios*. En un buen natural (y hay más de estos que los que los Anales Clínicos publican), ella fructifica felizmente; cuando menos, reprime las inclinaciones *viciosas* y, si no logra triunfar de ellas absolutamente, a lo menos contiene sus funestos efectos. (VFS 38)

De este modo, se describe un panorama en que predominan los virtuosos, que reforzarán sus valores mediante los beneficios del trato personal, la influencia de estructuras disciplinadas o la contención ética ante la opinión de los demás:

Para convencerse de que el hombre es menos malo que desgraciado y de que sus inclinaciones tienen casi siempre su raíz en la buena o mala educación, basta considerar que los estados están poblados de corazones justos y *virtuosos*; que en la compañía y con el trato de las buenas gentes se llega a serlo; que los soldados más disolutos no necesitan más que pasar a otros cuerpos mejor disciplinados para coger al punto su espíritu y las máximas; que cuando las pasiones llegan a amortiguarse, el corazón se corrige prontamente de sus extravíos; que nunca el *vicio* disfruta de una verdadera paz, y que aun la maldad más extremada jamás se ve exenta de remordimientos. (VFS 38)

Este patente optimismo social se plasma de modo diferente en la utopía de Zenit, descrita admirativamente por un náufrago europeo que había salido de Ámsterdam, a quien guía y traduce un anciano holandés, antiguo náufrago acogido en ese lugar como “compatriota” de todos. Habitado no por ciudadanos sino por seres iguales —“que allí no se conocía el vasallaje, porque todos eran iguales” (TUI, núm. 59)—, resulta innecesaria cualquier estructura legislativa, administrativa o militar, como también educativa, pues se fiaban de la bondad congénita y del aprendizaje de la experiencia: “que sus corazones les decían que, viviendo bien, habían de tener mejor suerte sobre la brillante esfera del sol” (TUI, núm. 59). Ello solo es posible en ese mundo incontaminado, alejado del contacto con extranjeros y tan distinto al innominado país de origen del joven náufrago. Cuando la nostalgia lo mueve a regresar, es apresado arbitrariamente, por lo que decide retirarse a la aldea, junto a aves y fieras, “menos monstruosas que los hombres, que con equivocación llaman depósito de las *virtudes*” (TUI, carta 60).

No es la aldea, sin embargo, el lugar donde pueden aplicarse las reformas ilustradas, sino la ciudad, que favorece la libertad y la posibilidad de reunión y debate (Todorov 16). El *Viaje al país de los Ayparchontes*, un relato en tres entregas discontinuas en el periódico *El Censor*, describía una sociedad muy estructurada del hemisferio austral, primero en su parte civil—discursos LXI y LXIII— y luego en su estructura eclesiástica —discurso LXXV—, cuyo buen funcionamiento fue posible tras sucesivas

reformas. Según explica el sabio local Zeblitz al naufrago europeo que llega allí, se organizan en dos clases sociales abiertas y flexibles: nobles y plebeyos, a las que se suma la categoría punitiva de los infames. Si artesanos, labradores y comerciantes eran la clase plebeya, la nobiliaria la forman los servidores del Estado, tanto miembros natos como plebeyos encumbrados, quienes, organizados en seis niveles jerárquicos, tratarán de escalar posiciones mediante méritos y servicios individuales; porque para prevenir la molición del estamento tradicional, la nobleza se hereda en un grado menor al de los progenitores. Cada uno depende de sus obras pero hasta cierto punto, ya que la fortuna familiar facilita a los niños nobles el acceso a una educación adecuada a los "más elevados puestos" (TUI, disc. LXIII). En buena lógica, como se ve, los redactores de *El Censor* advierten la importancia de la formación, pero como a la mayoría de los ilustrados hispanos, no les preocupa proponer un proyecto educativo; en cambio, insisten en reivindicar un grupo preparado y flexible de dirigentes a partir de las posibilidades de ascenso que ofrece el sistema vigente y desde premisas éticas, como reza la cita de Juvenal que encabeza el discurso LXIII: "La *virtud* es la única nobleza".

Tampoco la "Aventura magna del Bachiller", que relata un extraño viaje a la Luna —resuelto al final como un sueño—, dedica atención a la educación. Se comprende por su brevedad y carácter parcial, que se contenta con describir intencionadamente dos aspectos del entorno social: la honestidad femenina y la distinción externa de clases, mediante un diálogo entre el viajero y "un filósofo moralista, el más sabio de aquel planeta" (AMB 210), aunque se alude al papel explícito de las mujeres en la tarea de formar hijos "honrados para la república" (AMB 211). La propuesta se incardinaba en el conjunto de las publicadas en *El Argonauta español*, con que su editor Pedro Gatell pretendía erigirse en "el gran reformador literario e ideológico de la España finisecular" (Cantos Casenave y Sánchez Rodríguez Sánchez de León 103), a la manera cervantina y siguiendo el modelo enciclopedista "ultraespañol y católico" de Feijoo (77).¹²

En resumen, las utopías tratan de formar buenos ciudadanos mediante un proceso continuado que combina la instrucción pública con ejemplos y consejos familiares o sociales. Todo ello en proporciones distintas en cada caso y con una incidencia variable en la configuración de las respectivas sociedades. Significativo resulta el *Viaje de un filósofo a Selenópolis*, que ofrece la propuesta educativa más desarrollada entre las analizadas, sustentada en un sistema igualitario que permite el ascenso desde abajo: "El hombre más oscuro, del nacimiento más bajo, con talentos y *virtud* podía aspirar a los

¹² En un estudio anterior Cantos Casenave advierte el carácter de "itinerario didáctico" (57) que plantea el viaje alegórico que conforma este periódico, a la manera de Gracián en el *Cratilo*.

puestos más altos. De aquí provenía aquella emulación laudable para ascender y la colocación útil y justa de tantos genios” (VFS 55-56). No obstante, no llegaba a abolir la nobleza antigua, que se diferenciaba de la nueva en sus blasones, una “consideración debida al nacimiento noble, que realza el mérito y *virtudes* de los que lo sostienen con honor” (VFS 57). Por eso, en un principio, parece más radical el planteamiento de *La Isla*, que propone una nobleza “puramente personal”, adquirida mediante la defensa contra enemigos del Estado, los inventos útiles o la carrera de las letras, protegidos los artistas por el Gobierno; queda sobre todos la figura incuestionable del Príncipe, dotado de tanta virtud natural que ni necesita pompas para afirmarse ni parece necesario aludir a la formación que habrá de recibir:

La humanidad había llegado a ser una *virtud* natural de todos los grandes. El respeto y la sumisión a las órdenes del Príncipe, imagen de la inteligencia Soberana sobre la tierra, estaban tan profundamente grabadas en todos los corazones, que la vida de los Monarcas tenía en ellos la mayor seguridad contra los accidentes más funestos. Así es que iban siempre sin guardias y sin este aparato... (VFS 47)

Ahí todos son recompensados, desde las primeras clases a las más bajas, pero en especial quienes ejercen la agricultura, considerada una actividad noble, tal y como había difundido Feijoo en su discurso “Honra y provecho de la Agricultura” o Jovellanos en su *Informe de la ley Agraria*: “El premio, después de recorrer sin predilección las primeras clases del Estado, debe ir en busca de la *virtud* hasta los pobres hogares de aquellos miserables hombres que [viven], confundidos con el ganado que trabaja y abona nuestras tierras” (TUI, carta XXI). Estaba en la base económica de la época, como en la utopía fundacional de Moro o en la Atenas que evocaba Platón; y si el XVIII ilustrado insiste en destacar las actividades útiles de la aldea, es también porque quienes las desempeñan encarnan un modelo virtuoso desaparecido en la Corte, tal y como ensalzara Meléndez Valdés con su epístola VI “El filósofo en el campo”.

En Selenópolis se erigen monumentos a quienes se distinguen en el ejército o en la administración “Para alentar a los talentos y las virtudes útiles al bien del Estado”; en cambio, a las “personas honradas” solo se les tributan “elogios fúnebres útiles para la instrucción de los demás”, pues no han hecho más que cumplir con su obligación:

Los monumentos reservados para la gloria y las acciones brillantes y para excitar la emulación a contribuir al bien público, no habrían venido bien aplicados a las *virtudes* civiles, que deben honrarse en silencio y que no causan admiración más que en un siglo corrompido. Esto sería elogiar a un hombre porque no hubiese cometido delitos. La mayor prueba de la depravación de las costumbres es el condecorar con nombre de *virtud* lo que no es más que el cumplimiento de sus obligaciones. (VFS 48)

Estos planteamientos parecen coincidir con los de la monarquía hispana encarnada en Carlos III, el más reformista de los Borbones, que creó en 1772 una orden civil con su nombre y con el lema doble *Virtuti et merito* para premiar a los funcionarios distinguidos en su servicio al Estado, del mismo modo que ennoblecía a sus mejores colaboradores como Grimaldi, Esquilache, Moñino... Por encima de sus diferencias y límites, las utopías totales de *La Isla* y Selenópolis como también la parcial de los Ayparchontes ofrecen una fórmula similar que combina talento o capacidad y virtud individuales para producir méritos cívicos, cada uno en su puesto. Es, en fin, un camino progresivo que se sustenta en la educación inicial, familiar o reglada, coadyuvada por los buenos ejemplos particulares y diversos incentivos oficiales.

El control público de los vicios

El trato social puede suministrar modelos de imitación virtuosa, como leemos en algunos planteamientos anteriores, pero también ocasiones de vicio. Lo recogía con mucho desencanto el nostálgico naufrago de Zenit al volver a su país de origen, tan arbitrario e injusto, en recreación del tópico clásico del menosprecio de Corte. Aunque en el siglo ilustrado nadie quiera irse a la aldea. Siendo, pues una utopía un proyecto social, las restantes, seguidoras del tipo de reconstrucción, ofrecen mundos reconocibles que han tratado de conjurar de diversas maneras los peligros de la vida en su seno.

En un Estado absolutista, que debe tutelar a sus miembros, la reglamentación legal se revela como el medio más eficaz de atajar los vicios. Es lo que sucede en la Luna que visita el Bachiller Argonauta, quien en la primera entrega, recién llegado, admira el recato que exhiben las “muchísimas señoras” que pasean en una alameda a pesar del calor (AMB 210). En la segunda, observa una diferenciación indumentaria “según su estado y haberes” (AMB 304), tanto para las mujeres como para los hombres, quienes tampoco han sucumbido a las modas caras, evitando la confusión externa y la “afeminación” consiguientes. Según le cuenta el filósofo moralista local, ello había sido posible gracias a diversas medidas coercitivas sobre las mujeres: la prohibición de hablar de asuntos indecorosos y la consiguiente reprensión si era quebrada, además de la necesidad de acreditarse ante la opinión en su papel de esposas, gobernantas de la casa y madres formadoras. El orden social se preservaba mediante un código indumentario, con dos rangos diferenciados: el de las señoras — cuyo lujo era útil pues permitía promover la industria— y el de las hijas y mujeres de artesanos, impidiendo que todas pareciesen, “igualmente nobles y ricas” (AMB 301); y se completaba con una ley que prohibía matrimonios desiguales. Todo ello contrasta con la Tierra de origen, que el Bachiller lamenta evocando las “costumbres antiguas” perdidas (AMB 304), mientras

plantea el debate dieciochesco del lujo, tanto en su dimensión económica como moral.

Los ilustrados zahirieron a quienes lo exhibían, petimetras y petimetres, por vacíos e inútiles, como Goya en los *Caprichos* o Jovellanos en la *II Sátira a Arnesto*. Y las leyes trataron de frenarlo porque suponía una sangría en detrimento de gastos más necesarios.¹³ Ya Platón en la *República* había advertido que el Estado injusto nacía de la multiplicación de necesidades que hacían surgir lo superfluo. En la isla Utopía de Moro el orgullo de sobresalir mediante el boato causaba la codicia humana, por lo que había sido proscrito.¹⁴

Una de las razones del aislamiento de Zenit era precisamente impedir la entrada del lujo, origen de todos los vicios: “Que no había penetrado ahí el lujo ni penetraría, porque cerrarían las puertas como origen de la codicia y los vicios” (TUI, núm. 59). Y en el país de los Ayparchontes fue precisamente el afán de pompa y ostentación el que, en un pasado, había corrompido a la jerarquía eclesiástica, a la que está dedicado todo el discurso LXXV:

Díjose que se habían hecho insensibles a la *virtud* sólida; siendo la verdad que no había ya *virtud* sólida a que pudiesen ser sensibles. Y supuesta esta transformación, pareció que no eran ya propios de los tiempos los ejemplos de la antigüedad; y que para sostener la dignidad del sacerdocio era preciso valerse de exterioridades que hiciesen impresión en los sentidos, revistiéndole de todo el brillo, de toda la pompa que sigue a las civiles. (TUI, disc. LXXV)

Un monarca reformador, en clara alusión a Carlos III, devolvió esa Iglesia a su pureza primitiva mediante una reestructuración profunda de su jerarquía y prerrogativas, pagados sus miembros con fondos públicos y sin riquezas personales ni cargos civiles. Así, debían llevar una vida frugal y austera, que los convertía en ejemplos de virtud, dedicados en exclusiva a su misión de guías espirituales.

¹³ Los monarcas borbónicos impulsaron Reales Fábricas para fabricar artículos de lujo que evitaran las importaciones, aunque no llegaron a ser rentables; a la vez, dictaron disposiciones contra la ostentación externa a lo largo del siglo (De la Puerta Escribano 70-72).

¹⁴ El exceso provocaba el expansionismo bélico, por lo que Platón —como Aristóteles—, deseaba un tipo de vida en un término medio sin privaciones ni lujo (Mumford 47). Del mismo modo, Moro cifraba la virtud en vivir según la naturaleza, con alegría y sin zozobras, y en ayudar a los demás a conseguirlo (82); si el miedo a la escasez acucia a todas las especies, “en el hombre sólo el orgullo, ya que considera algo glorioso superar y exceder a otros en la superflua y vana ostentación de las cosas” (Moro 223).

En algunos casos, la reglamentación desciende a costumbres y usos cotidianos, preconizando una vida moderada. En Selenópolis frenaron las modas indumentarias gracias al procedimiento de someter a los extravagantes a la irrisión pública (VFS 64-65) y sobre la comida dictaron pragmáticas, que consiguieron desterrar diversas enfermedades derivadas de modas gastronómicas. Se prefieren las plantas medicinales autóctonas, se prohíben los cosméticos dañinos o inútiles —así como sustancias tóxicas como el cobre— y se aconseja un régimen de vida ideal desde la dieta y el ejercicio físico a la planificación del ocio cultural:

Pero los verdaderos y únicos medios que están realmente en nuestro poder para prolongar el curso de la vida, son la frugalidad, la templanza, la alegría, la sobriedad y las ocupaciones útiles: esto precave las enfermedades, el ejercicio las disipa, y la moderación en los placeres ahuyenta su disgusto, su amargura y saciedad. La lectura es el antídoto del fastidio y la música de la melancolía. (VFS 73)

Estos procedimientos indirectos, basados en la persuasión, habían propiciado en *La Isla* un vegetarianismo *de facto*, el mero uso alcohol solamente como medicina y una alimentación basada en las demandas corporales. Sin embargo, no habían conseguido generalizar la vacuna contra la viruela a pesar de haber difundido “varios tratados científicos y sólidos” al efecto (TUI, carta XX).

En lo anterior se dejan entrever algunas ideas defendidas a principios de siglo por el popular padre Feijoo en el “Régimen para conservar la salud” del *Teatro crítico universal* (vol. I, discurso VI, 1726), iniciativas de la Corona como la expedición de Balmis para extender la vacuna de la viruela en ultramar en 1803-1814, o encargos como el de la memoria de Jovellanos para el arreglo de la policía de los espectáculos. Al mismo tiempo, ejemplifican los procedimientos del absolutismo ilustrado, que desde arriba trata de prevenir o prohibir cualquier alteración del razonable término medio en los diferentes ámbitos vitales susceptibles de excesos, pues acarrearán peligros morales al individuo y de ahí al conjunto social, generando a la vez infelicidad y desorden. En ese sentido, el sabio selenita Arzames reclamaba del Estado el control de la delgada línea que separa la virtud y el vicio en el uso del dinero, por exceso o por defecto:¹⁵

Si hubiese algunos defectos nobles, así como los hay excusables, la prodigalidad podría colocarse entre el número de las *virtudes* bajo del nombre de generosidad, así como la avaricia se cubre con el de economía;

¹⁵ El texto original francés matizaba su afirmación en una nota: “Il n’y a point d’avarice ni de prodigalité absolues; il n’y a point d’avare qui n’ait la générosité, ni de prodigue qui n’ait la finesse, ni homme d’esprit qui n’ait la bêtise: les extrémités se touchent” (Villeneuve 330-331, vol. I).

pero todo extremo es un *vicio* que un Gobierno bien reglado tiene el derecho de abolir. (VFS 56-57)

También en el terreno económico, en la Isla tratan de conciliar el proteccionismo con el libre comercio, cuyas ideas iban abriéndose paso entonces en Europa y generaban alarma con su conñado *laissez faire*:

Protegen mucho el comercio, porque saben lo ventajoso que es este a un Estado, pero no se permite pase esta protección de aquellos límites regulares y prudentes, y se desecha cualquier proyecto de comercio que se dirija a ganar todas las clases de hombres, porque, no haciéndolos sensibles sino a un interés sórdido, la gloria, el honor, la buena crianza y las *virtudes* morales suelen padecer notablemente. (TUI, carta XXI)

El afán desordenado de ganancias alberga peligros similares a los de las guerras, otra prevención feijooniana,¹⁶ que prohíben emprender: “Supe que con motivo de haberles hecho ver la experiencia que las guerras fuera de su Patria, aunque menos funestas, la [sic] habían no obstante acarreado un diluvio de males y adquirido con ellas más enfermedades y *vicios* que victorias, establecieron que en lo sucesivo no se conociese otra guerra que la defensiva” (TUI, carta XXI). Esta es una de las pocas causas bélicas admitidas en Utopía (Moro 305).

Un rasgo compartido es que el castigo al vicio solamente se aplica cuando los mecanismos preventivos, leyes o incentivos resultan insuficientes. Uno de los métodos es el del oprobio público. Arzames lo propone, lamentando la falta de legislación de algunos “vicios reprobables” en Selenópolis, cuya determinación deja a la empatía de cada cual: la indiscreción del amante dichoso por vanidad, seducir a la mujer o hija de un amigo —“el colmo de la maldad” disfrazado como “galantería”— o abusar de una soltera inocente o de una casada sumida en la miseria. Sus planteamientos pretenden asociar normas y valores individuales a las leyes, parcelas separadas en las democracias modernas:

Los crímenes no son solamente acciones contrarias a las leyes, sino también a la justicia. Así, los *vicios* reprobables no son solamente aquellos que infestan la sociedad, sino también los que perturban o destruyen su armonía y buena fe. Si las leyes no han señalado penas contra estos *vicios*, consiste en que no pudiendo obligar a las *virtudes* opuestas, debieron ellas dejar a los individuos mismos de la sociedad el derecho de castigarlos por medio del oprobio y del desprecio. (VFS 68)

Ya se practicaba ahí la irrisión con las víctimas de la moda, y a pesar de los lamentos anteriores, existían unos tribunales “para conservar la pureza de las costumbres y del culto religioso” (VFS 47).

¹⁶ Feijoo había puesto el énfasis en el desorden de la economía agrícola que comportaba la guerra en su “Honra y provecho de la Agricultura” (*Teatro crítico universal*, vol. VIII, discurso XII, 1739).

Más moderna y radical es la propuesta de *El Correo del Censor*, que, recordando su propia misión, presentaba el castigo de la opinión institucionalizado en una gaceta mensual, donde se anunciaban las destituciones de los malos funcionarios y los prevaricadores en los empleos públicos junto a los castigos a particulares “porque era mal marido, mal padre y ciudadano inútil” (TUI, carta XXI): “De este modo, la gaceta, que por lo común no sirve en nuestro país más que para diversión de gente desocupada, es en este un fuerte estímulo para adquirir y mantener las buenas costumbres y un freno que impide abandonarse al *vicio*” (TUI, carta XXI). Igualmente, según he apuntado, los proyectos maritales de las jóvenes de la Luna del Bachiller podían sufrir las consecuencias de haberse granjeado mala fama, y así todas eran virtuosas a la fuerza: publicitar la deshonra ajena actúa a la vez como correctivo y como prevención ejemplarizante de comportamientos similares. En la otra utopía lunar, en cambio, eran toleradas las mujeres “inmorales” como mal necesario para preservar el honor de las virtuosas, aunque podían retirarse y mantenerse con las tasas que pagaban las prostitutas en ejercicio (VFS 57).¹⁷

Otro medio corrector puede ser “el estudio y la práctica de la filosofía” (VFS 56), que Arzames propone para atajar los vicios exentos de la acción de las leyes de Selenópolis, vinculados a actitudes como “el odio, la murmuración, la ingratitud, la indiscreción, el abuso de los talentos, etc.”, pero advierte en sus compatriotas poca predisposición; por ello resultan más eficaces y preferidas las medidas de reinserción. El elenco es detallado: a los borrachos se les aplicaba una terapia disuasoria y los “mendigos de profesión” (VFS 52) eran reinsertados con trabajos adecuados a su aptitud; se desechaban para los jóvenes las casas de corrección, donde la reunión de “malas compañías” resultaba contraproducente (VFS 38); los malhechores eran condenados a trabajos forzados útiles, dejando la prisión para locos y forajidos y la pena de muerte para casos de parricidio o lesa majestad; los avaros eran paseados entre el tesoro real para provocar su hartazgo y a los pródigos unos “tutores públicos” les enseñaban la correcta administración de sus bienes, advirtiéndoles del riesgo de caer en la “absoluta miseria” (VFS 57). Un procedimiento similar existe en la Isla, donde los mendigos son empleados en labrar tierras, en artes no lujosas, en obras públicas o, en casos extremos, en manufacturas textiles en la casa de Misericordia; sólo se mantiene del erario público al enfermo incapacitado para evitarle la vergüenza de pedir. Del mismo modo, la aludida clase de los infames del país de los Ayparchontes, la componían transitoriamente quienes hubiesen incurrido en acciones delictivas, de las que podían redimirse mediante

¹⁷ La conducta sexual femenina preocupó bastante en el siglo ilustrado en lo que suponía de laxitud individual y alteración del orden social como plantearon el *Arte de las putas* de Nicolás Fernández de Moratín y las dos *Sátiras a Arnesto* de Jovellanos.

“acciones generosas en servicio de la patria, acompañadas de una vida arreglada por un espacio de tiempo determinado” (TUI, disc. LXI), entre ellas servir en un cuerpo especial del ejército. En el contexto ilustrado el castigo requiere una dimensión edificante, que regenere al individuo y lo devuelva a su misión en el seno social.

El posibilismo de los utopistas hispanos

Uno de los principales distintivos del movimiento de la Ilustración europea respecto a sus precedentes es, según Todorov, que “las ideas salen de los libros y pasan al mundo real” (9). Algo de esto pretenden estas utopías hispanas, ofreciendo a sus compatriotas unas propuestas reformistas y factibles. Es, por otro lado, característico del género su voluntad de mostrar una alternativa a la realidad existente, que en estos casos —a excepción de la utopía natural, perfecta e inmutable de Zenit— se concreta en sociedades que mediante planificación, consejos y disposiciones legales alcanzaron su estado de perfección a lo largo del tiempo —Ayparchontes, Selenópolis, la Luna— o están a punto de ello, como sucede en la Isla.

Sin embargo, una mirada cronológica al corpus analizado permite vislumbrar cierto desencanto. Tras el optimismo fundamentado que plantea la utopía de *El Censor* en 1784-1785, en 1787 el *Correo de Madrid* presenta al regresar de la utopía de Zenit el retrógrado país de origen del naufrago, imposible de reformar, mientras que ese mismo año el narrador testigo de la Isla, acaba lamentando la diferencia entre lo que sucede en las Cortes europeas y ese lugar aislado donde todos trabajan movidos por el amor a la patria. Vale la pena reproducir parte de su largo lamento:

Llegará este reinado cuando no sean las Cortes el centro de la intriga, de la confusión y del desorden; cuando dejemos de ser *viciosos* y afeminados sibaritas; cuando no presida el lujo; cuando se aprecien las artes útiles y se desprecien las frívolas; cuando el Filósofo no se confunda con el pedante; cuando un Músico o Maestro de danza ganen menos que el Labrador y el Artesano; cuando el pudor deje casi de ser desconocido y aun mirado con desprecio; cuando las solteras no deseen esposo sino para abrirse las puertas de la más desenfadada licencia; cuando los matrimonios no se vean ultrajados por los dos sexos; cuando las esposas castas no giman al paso que las cortesas triunfan; cuando los viejos abandonen los vergonzosos y perjudiciales desórdenes de la licenciosa juventud; cuando esta envejezca y se inutilice por años y no por *vicios*; cuando falte dinero para los espectáculos, para el excesivo adorno y profusión en las mesas, y nunca para satisfacer las deudas ni para socorrer al desgraciado mendigo; cuando ninguno halle su ventaja en la desgracia de otro; cuando nadie esté dispensado de ser *hombre de bien*; y cuando amemos más a nuestra Patria, entonces será cualquiera donde reinen sentimientos tan nobles y tan heroicos, la más feliz, la más opulenta y, consiguientemente, la más respetada. (TUI, carta XXI)

Este inventario de virtudes y vicios contemporáneos sintetiza los presupuestos del reformismo ilustrado hispano: artes útiles, desarrollo de agricultura y manufacturas, austeridad, comportamiento virtuoso de jóvenes, mujeres, cónyuges y viejos, sabiduría real y beneficencia pública. Su desempeño corresponde al hombre de bien.

Tres años después, en 1790, al poco de estallar la Revolución francesa, *El Argonauta español* publicaba el discurso "Hombres de bien" (núm. 7, disc. XIII), que vinculaba el modelo con la doctrina cristiana a la vez que se desmarcaba de sabios paganos y filósofos: "Cumplir con Dios y con los hombres es el principio más seguro de la *hombria de bien*" (Gatell, ed. Cantos y Rodríguez 202). Su utopía parcial en la Luna era muy conservadora tanto en lo social, lejos de los presupuestos meritatorios o igualitarios de las otras utopías, como en su insistencia en el recato y honestidad femeninos, aunque como los otros textos la circunscribía al ámbito civil en vez de al pecado o la redención.¹⁸

Planteamientos similares sobre el tipo de mujer los leemos todavía en 1804 por Antonio Marqués y Espejo (1762-h. 1828) en el capítulo que añadía a la traducción del original francés. Su significativa selección de capítulos sobre educación y virtudes y vicios revelaba poco interés en cuestiones relativas a la organización política y social del lugar, que suprime del original.¹⁹ Su biografía da pistas de su talante: graduado en Filosofía en la Universidad de Alcalá y doctorado en Teología en la de Valencia, donde ejerció la docencia; sacerdote y escritor que se especializó en traducir obras francesas.²⁰ Firmó como sigue, respetando el artificio de la autobiografía: *Viaje de un filósofo a Selenópolis, Corte desconocida de los habitantes de la Tierra, escrito por él mismo y publicado por D. A. M. y E.* La obra no debió de plantear recelos a los censores.

Las restantes utopías comentadas se publicaron en sendos periódicos, según se ha dicho. Tres de ellos seguían las convenciones de los "espectadores" ingleses, es decir, adoptaban una voz en primera persona, autora del ensayo que solía ocupar cada número, cuya orientación definía el título de la cabecera. *El Censor* (1781-1787), donde salió el *Viaje al país de los*

¹⁸ Para Cantos Casenave y Sánchez Rodríguez Sánchez de León el periódico planteaba una oposición no solo al pensamiento reaccionario sino también a las "moderadas reformas" propuestas por algunos ilustrados, para difundir "los principios del catolicismo más conservador" (71).

¹⁹ El traductor omite, entre otros, el capítulo con la descripción de Selenópolis (cap. II, vol. I), los de las Leyes y Jurisprudencia (cap. I, vol. II) y del Despotismo (cap. V, vol. II).

²⁰ Sobre Marqués y Espejo, véase "D. A. M. y E., o el autor arrinconado" en la edición de Martínez García (6-9).

Ayparchontes, lo editaban los abogados Luis María García del Cañuelo (1744-1802) y Luis Marcelino Pereira (1754-1811), a quienes algunos estudiosos consideran autores principales de los discursos, mientras otros ven en sus audaces propuestas la acción de la tertulia de la condesa de Montijo, que reunió a nombres significativos como Jovellanos, Samaniego, Meléndez Valdés, etc.²¹ Si se erigía en “censor” de sus contemporáneos, *El Corresponsal del Censor* (1786-1788) entabló un diálogo explícito con él, redactado por el escritor y traductor Manuel Rubín de Celis (1743-1809), que firmaba algunos discursos como Ramón Harnero. Los 26 números de *El Argonauta español* (1790) fueron editados en Cádiz por el mencionado Pedro Gatell, cirujano retirado de la Armada y autor de cinco recreaciones narrativas del Quijote, que en su empresa periodística emulaba el viaje mítico de Jasón.²²

El Correo de Madrid o de los ciegos (1786-1791), donde apareció *La utopía de Zenit*, tenía un diseño más variado, con diversas secciones en cada número. Lo dirigía José Antonio de Manegat, sacerdote que en 1794 solicitó la cátedra Filosofía Moral del Real Seminario de Nobles de Madrid, a cuya pluma pueden deberse la mayoría de los textos, aunque hubo diversos colaboradores (Iglesias y Mañá IX-X).²³

Estas publicaciones periódicas sufrieron de diversa manera la acción de la censura, sobre todo *El Censor*, contra el cual el Consejo de Castilla decretó tres cierres, siendo definitivo el de 1787.²⁴ Su “corresponsal”, que tuvo algunos problemas con la Inquisición, cerró tal vez por decisión propia un año después.²⁵ A los otros dos les afectó la ley de prensa de

²¹ Elsa García-Pandavenes sostiene la autoría de los dos abogados (22, 30) y François López trata de demostrar que Cañuelo fue el principal autor de todos los discursos, mientras que Caso González (792-793, 797) cree la existencia de varios redactores a la manera de un consejo de redacción, cuya línea editorial marcaría la tertulia de la condesa de Montijo.

²² Véase la extensa semblanza biográfica de Gatell por Cantos Casenave y Sánchez Rodríguez de León (13-42, 58).

²³ AHN, Universidades, leg. 690, exp. 2, Josef Antonio de Manegat y de Foix, natural de Puigcerdà, expone sus méritos a la Reina —en impreso adjunto— y pide se le confiera la cátedra de Filosofía Moral vacante (San Ildefonso, 5 septiembre 1794).

²⁴ *El Censor* fue clausurado tras el discurso XLVI que atacaba la superstición (enero 1781); reapareció en noviembre de 1783 y fue suspendido de nuevo tras su ataque al Consejo de Castilla con el discurso LXV (abril 1784); su cierre definitivo se produjo en agosto de 1787 por su postura en torno a la polémica de los apologistas (Caso González 784-785).

²⁵ Sobre el editor Rubín de Celis véase la monografía de Urzainqui y Ruiz de la Peña, quienes destacan que el expediente inquisitorial incoado al periódico en 1788

Floridablanca de 24 de enero de 1791, que ante la alarma por la Revolución francesa, clausuró todos los periódicos, a excepción de los oficiales. Entretanto, recurrir a procedimientos narrativos como las utopías para plantear la crítica había podido resultar una hábil manera de sortear la vigilancia oficial.²⁶

Si obviamos la posible presencia de ilustrados significados tras los discursos de *El Censor*, los demás textos son obras de figuras menores en la República de las Letras, funcionarios medios que han realizado estudios, con buena formación y aficiones literarias, que participan del desarrollo cultural del momento en núcleos urbanos —en especial, la capital— y son conscientes del poder divulgativo de la prensa. Había surgido en España un grupo de polígrafos preparados que intentaron difundir las Luces, con sus matices ideológicos particulares —más o menos conservadores y acordes con la ortodoxia cristiana—, y seguidores de fórmulas literarias en boga en Europa como la narración utópica.

Este subgénero planteaba modelos político-sociales y, a la vez, dibujaba el modelo individual que debía ejecutarlas: el hombre de bien, es decir, una unión del hombre bueno y del ciudadano, que destinaba sus virtudes personales al bien común, incentivado por el Estado mediante recompensas, y cuya propensión al vicio era frenada con leyes o rehabilitada mediante castigos edificantes. Aunque el término solo se haga explícito en *La Isla*, subyace a todas estas utopías a cargo de unos narradores que se convertían ellos mismos en hombres de bien al ofrecer a sus compatriotas una realidad impresa imitable. La utopía ilustrada comenzaba en el individuo.

OBRAS CITADAS

Álvarez de Miranda, Pedro. "El Viaje de un filósofo a Selenópolis (1804) y su fuente francesa". *Actas del XIV congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. III*. Nueva York: Juan de la Cuesta, 2004. 43-51.

—. "Viajes imaginarios y relatos utópicos". En *Historia de la literatura española* (dir. Víctor García de la Concha): *Siglo XVIII*. Vol. I. Coord. Guillermo Carnero. Madrid: Espasa-Calpe, 1995. 698-706.

Cadalso, José. *Cartas marruecas* [1789]. Ed. Joaquín Arce. Madrid, Cátedra, 1984.

por cómo abordó aspectos de la devoción y la relajación de la vida monástica pudo decidirlo al cierre (129-131).

²⁶ Sobre la utopía como crítica indirecta, véase Gimeno Puyol ("Máscaras").

- Cantos Casenave, Marieta. "Viaje, conocimiento y utopía en *El Argonauta*". *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 2 (1992): 55-63.
- y María José Rodríguez Sánchez de León. "Introducción". *El Argonauta español, periódico gaditano*. Sevilla: Renacimiento, 2008.
- Caso González, José Miguel, ed. facsímil, pról. y estudio. *El Censor, obra periódica comenzada a publicar en 1781 y terminada en 1787*. Oviedo: Universidad de Oviedo; Instituto Feijoo de Estudios del siglo XVIII, 1989.
- De la Puerta Escribano, Ruth. "Reyes, moda y legislación jurídica en la España moderna". *Ars Longa* 9-10 (2000): 65-72.
- Diderot, Denis. *Introduction aux grands principes, ou réception d'un philosophe*. En *Œuvres de..., publiées sur les manuscrits de l'auteur*. Ed. Jacques-André Naigeon. Vol. I. París: Deterville, an VIII [1800]. 291-334.
- Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. 1751-1772.
<https://fr.wikisource.org/wiki/L'Encyclopédie/1re_édition>.
- García-Pandavenes, Elsa, ed. *El Censor (1781-1787)*. *Antología*. Barcelona: Labor, 1972.
- Gatell i Carnicer, Pedro. *El Argonauta español. Periódico gaditano por el bachiller D. ...* Ed. Elisabel Larriba. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 2003.
- . *El Argonauta español, periódico gaditano*. Eds. Marieta Cantos Casenave y María José Rodríguez Sánchez de León. Sevilla: Renacimiento, 2008.
- Gimeno Puyol, María Dolores. "Las máscaras de la utopía en la prensa ilustrada española: *Viaje al país de los Ayparchontes, La Isla y La utopía de Zenit*." *Voz y letra* XXIV / 2 (2013): 33-50.
- , ed. *Tres utopías ilustradas: Viaje al País de los Ayparchontes, La Isla, La utopía de Zenit*. S. l.: Clásicos Hispánicos (44), edición digital, 2014.
- Hazard, Paul. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Iglesias, Nieves, y Ana María Mañá, eds. *Correo de Madrid o de los ciegos: Madrid, 1786-1791*. Madrid: Hemeroteca Municipal, 1968.

- Larriba, Elisabel. "La utopía lunar de *El Argonauta español*, periódico gaditano de la Ilustración". *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 8 (2000): 153-166.
- López, François. "Luis Cañuelo, alias *El censor*, ou le pauvre diable". En *Mélanges offerts à Paul Guinand*. Vol. II. París: Ibérica, 1991. 145-157.
- Marqués y Espejo, Antonio. *Viaje de un Filósofo a Selenópolis, corte desconocida de los habitantes de la Tierra*. Ed., introducción y notas Josecarlos Martínez García. S. l.: Paipérez Ediciones, 2007.
- Martínez García, Josecarlos. "Un catálogo de utopías de la Ilustración española". *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 14 (2006): 257-269.
- Moro, Tomás. *Utopia/Utopía* [1516]. Intr., cronología, bibliografía, notas y trad. Joaquim Mallafré Gavalda. Barcelona: Bosch, 1977.
- Mumford, Lewis. *Historia de las utopías*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2013.
- Platón. *La República*. 2 vols. Ed. bilingüe, trad., notas y estudio preliminar José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1969.
- Todorov, Tzvetan. *El espíritu de la Ilustración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 2008.
- Urzainqui, Inmaculada, y Álvaro Ruiz de la Peña. *Periodismo e Ilustración en Manuel Rubín de Celis*. Oviedo: Centro de Estudios del Siglo XVIII, 1983.
- Vico Monteoliva, Mercedes. "Utopía, educación e Ilustración en España". *Revista de Educación* N° extraordinario "La Educación en la Ilustración española" (1988): 479-511.
- Villeneuve, Daniel Jost de. *Le voyageur philosophe dans un pays inconnu des habitants de la terre par Mr. de Listonai*. 2 vols. Ámsterdam: ed. del autor, 1761.